

Critical Hermeneutics, 1 (2017)
Biannual International Journal of Philosophy
<http://ojs.unica.it/index.php/ecch/index>
ISSN 2533-1825 (on line); DOI 10.13125/CH/3143

Articolo presentato il 29/9/2017
Articolo accettato il 29/9/2017
Articolo pubblicato il 22/12/2017

Ermeneutica ontologica o ermeneutica nominalista?

Il problema della relazione tra ermeneutica ed essere in Gadamer, Rorty, Vattimo e Ricoeur

(Ontological or Nominal Hermeneutics?)

*The Problem of the Relationship between Hermeneutics and
Being in Gadamer, Rorty, Vattimo and Ricoeur)*

Vereno Brugiatelli

Abstract

In this study I will take into examination Gadamer, Rorty, Vattimo and Ricoeur's hermeneutic perspectives from the viewpoint of the hermeneutical possibility of language to express Being. In the first part, I will examine some aspects of Gadamer's ontological hermeneutics, then I will focus on the nominal consequences that Rorty and Vattimo deduce from Gadamer's hermeneutics. In light of the viewpoint expressed by these philosophers regarding the relationship between hermeneutics and ontological reality, in the second part, I intend to develop the central theme of this essay consisting in the analysis of some argumentative moments enabling Ricoeur to bring to light the ontological basis of hermeneutics together with the ability of language to express extralinguistic reality.

Keywords: nominal hermeneutics, ontological hermeneutics, language, interpretation

Abstract

In questo studio prenderò in esame le prospettive ermeneutiche di Gadamer, Rorty, Vattimo e Ricœur dal punto di vista del problema della possibilità ermeneutica del linguaggio di esprimere l'essere. Nella prima parte della trattazione esaminerò alcuni aspetti dell'ermeneutica ontologica di Gadamer, successivamente mi soffermerò sulle conseguenze nominalistiche che Rorty e Vattimo traggono dall'ermeneutica gadameriana. Alla luce delle posizioni espresse da questi filosofi sulla relazione tra ermeneutica e realtà ontologica, nella seconda parte svilupperò la tesi centrale di questo saggio consistente nell'analizzare alcuni momenti argomentativi che hanno consentito a Ricœur di fare emergere le basi ontologiche dell'ermeneutica insieme alla capacità del linguaggio di esprimere la realtà extralinguistica.

Parole chiave: ermeneutica nominalista, ermeneutica ontologica, linguaggio, interpretazione

1. Introduzione

Nel contesto del dibattito filosofico sull'ermeneutica degli ultimi decenni ha assunto una notevole importanza speculativa la questione riguardante la possibilità del linguaggio di portare a sé la realtà extralinguistica. La risposta a tale questione qualifica l'ermeneutica in un senso ontologico oppure in un senso nominalistico. Affermare che attraverso processi interpretativi il linguaggio può esprimere qualcosa di extralinguistico significa riconoscere all'ermeneutica una dimensione ontologica e concepire il linguaggio – insieme alle possibilità conoscitive dell'uomo – come in grado di perseguire finalità ontologiche. Dire invece che mediante le nostre interpretazioni non è possibile uscire dalla sfera del linguaggio e che tutto ciò che esse offrono alla comprensione non raggiunge ciò che chiamiamo realtà, mondo, essere, ecc., significa intendere l'ermeneutica in un senso

nominalistico. Tra i sostenitori di quest'ultima concezione troviamo Richard Rorty, Jacques Derrida e Gianni Vattimo; i promotori e gli artefici della prima prospettiva sono Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricœur. In questi ultimi decenni le prospettive che affermano queste due opposte concezioni si sono confrontate direttamente e indirettamente così da fornire un grande contributo sia all'approfondimento delle tematiche ermeneutiche che al dialogo tra la filosofia e le diverse scienze umane.

In questo studio prenderò in esame alcuni rilevanti momenti di questo dibattito con l'intento di fare emergere alcuni nodi problematici dalle diverse prospettive ermeneutiche riguardanti la conoscenza che l'uomo può realizzare della realtà. In particolare, dalla parte dell'ermeneutica ontologica esaminerò la concezione di Gadamer; dalla parte dell'ermeneutica nominalista mi soffermerò sulla prospettiva di Rorty con un veloce riferimento alla posizione di Vattimo. Sempre di Rorty metterò in evidenza la legittimità del suo procedimento di portare alle estreme conseguenze l'impostazione ermeneutica gadameriana con l'attribuire ad essa una valenza nominalistica. Sarà nei percorsi della riflessione filosofica di Ricœur che individuerò le basi ontologiche dell'ermeneutica e la conseguente possibilità del linguaggio di esprimere la realtà extralinguistica.

2. Ermeneutica, linguaggio e mondo in Gadamer

Gadamer si pone l'obiettivo di portare al linguaggio le dimensioni della realtà ontologica e di elaborare un'ermeneutica ontologica. In *Verità e metodo*, nel considerare il linguaggio nel contesto del circolo ermeneutico, egli afferma l'impossibilità di trascendere il linguaggio: non «si può pensare di guardare dall'alto il mondo del linguaggio, giacché non c'è un punto di vista esterno all'esperienza linguistica del mondo, dal quale tale esperienza possa essere guardata oggettivamente» (Gadamer, 1983: 517). In linea con le posizioni del

“secondo” Wittgenstein, Gadamer afferma che «Il linguaggio non è solo una delle doti di cui dispone l’uomo che vive nel mondo; su di esso si fonda, e in esso si rappresenta, il fatto stesso che gli uomini abbiano un *mondo*. Per l’uomo, il mondo esiste come mondo in un modo diverso da come esiste per ogni altro essere vivente nel mondo. Questo mondo si costituisce nel linguaggio» (507). Nel linguaggio si presenta il mondo. Tale mondo si distingue dal mondo-ambiente (*Umwelt*) degli altri esseri viventi poiché si tratta del mondo che si «costituisce nel linguaggio». In tal senso, «il mondo è mondo soltanto in quanto si esprime nel linguaggio; il linguaggio, a sua volta, ha esistenza solo in quanto in esso si rappresenta il mondo» (*Ib.*). Su questa base si può allora dire che linguaggio e mondo si coappartengono. Ciò deve essere inteso non nel senso che il mondo non sia esistito o che non esista senza linguaggio, ma nel senso che il mondo umano è un mondo che si dà attraverso l’esperienza linguistica; d’altra parte, è altrettanto vero che ogni esperienza linguistica e ogni linguaggio si danno attraverso un mondo. In questa situazione ontologica di coappartenenza tra linguaggio e mondo, non c’è una esperienza anteriore al linguaggio, «La linguisticità della nostra esperienza del mondo precede tutto ciò che è riconosciuto ed enunciato come essente» (514). Questa posizione gadameriana deve essere vista alla luce del superamento dei dualismi soggetto-oggetto e linguaggio-mondo, cosicché il linguaggio non è concepito come uno strumento per rappresentare un mondo posto innanzi:

Il rapporto fondamentale tra linguaggio e mondo non significa perciò che il mondo divenga oggetto del linguaggio. Ciò che è oggetto di conoscenza e di discorso è invece sempre compreso nell’orizzonte del linguaggio, che coincide col mondo. La linguisticità dell’esperienza umana del mondo non implica in sé l’oggettivazione del mondo (514–515).

L'ermeneutica gadameriana può affermare il fatto che è sempre attraverso un'esperienza linguistica che l'essere può venir compreso, è sempre entro l'orizzonte del linguaggio che la verità delle cose si svela. Ma a quale essere può accedere la comprensione? Gadamer afferma che «l'essere che può venir compreso è linguaggio (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*)» (542). Con questa proposizione egli ha voluto ribadire che la manifestazione dell'essere è qualcosa che accade sempre a livello linguistico così da affermare la vocazione ontologica della sua ermeneutica. Rorty ha invece interpretato questa proposizione in un senso nominalistico: ciò che chiamiamo essere, in fin dei conti, è solo linguaggio, ed è solamente entro il suo orizzonte che l'essere ha un senso. In questo modo Rorty assimila l'ermeneutica di *Verità e metodo* alla sua ermeneutica nominalista. Stando all'impostazione di *Verità e metodo*, Gadamer non sembra preoccuparsi delle possibili conseguenze nominalistiche della sua ermeneutica che poi saranno messe in luce da Rorty. Anzi, in numerosi passaggi di quest'opera egli non fa altro che assimilare l'essere al piano dell'esperienza linguistica e, quindi, al linguaggio. Pur affermando che l'essere che emerge al linguaggio possiede una dimensione ontologica e non linguistica – ed è proprio per questo che è sempre possibile modificare e correggere le nostre interpretazioni – egli non procede a fornire una giustificazione speculativa a questa sua posizione.

3. Ermeneutica nominalista e contingenza del linguaggio in Rorty

Rorty trova nell'ermeneutica di Gadamer molti aspetti filosofici in grado di superare l'impostazione metafisico-teologica della cultura occidentale. Secondo la sua prospettiva, Gadamer permette di abbandonare nozioni come «natura intrinseca» e «descrizione

identificante», consente di superare l'idea che il linguaggio sia un mezzo di rappresentazione della realtà. Per Rorty occorre rinunciare a ricercare un linguaggio il più possibile aderente alla realtà, un linguaggio in grado di esprimere il vero linguaggio del mondo. Richiamandosi direttamente a Gadamer, egli afferma:

noi non comprendiamo mai alcunché se non sotto una certa descrizione, e non ci sono descrizioni privilegiate. Quanto argomentato da Gadamer mostra chiaramente che non c'è modo di aggirare il nostro linguaggio per incontrare il mondo come è in sé. Anzi, con Gadamer il concetto stesso di "in sé" non ha senso, e ciò non perché le nostre facoltà o il nostro linguaggio siano limitati, ma perché la distinzione fra "per noi" e "in sé" è la sopravvivenza di un vocabolario descrittivo, quello della metafisica, che è sopravvissuto alla propria utilità. Dovremmo interpretare l'espressione "comprendere un oggetto" come un modo sottilmente fuorviante di connettere vecchie descrizioni con nuove descrizioni. È fuorviante perché suggerisce, come la teoria della verità come corrispondenza, che le parole possano essere controllate su non-parole per scoprire quali di esse siano adeguate al mondo (Rorty, 2000: 316).

Rorty critica anche le velleità conoscitive dei logici e dei neopositivisti e, ispirandosi alle prospettive di Nietzsche, del secondo Wittgenstein, di Davidson e di Derrida, afferma che l'uomo non deve più preoccuparsi di cercare di affinare un linguaggio sempre più adeguato al mondo. Egli porta alle estreme conseguenze l'ermeneutica di Gadamer e si oppone a quella di Heidegger criticando l'idea che il linguaggio poetico sia quello più idoneo ad esprimere l'essere. Finché l'uomo continua a pensare che ci sia una qualche

qualità chiamata «adeguatezza al mondo» o «espressione della vera natura dell'Io», allora sarà sempre alla ricerca di un criterio in grado di dire quale vocabolario possiede quella caratteristica. Heidegger non avrebbe fatto altro che riprodurre l'ennesimo tentativo del metafisico di individuare i vocaboli decisivi per poter dire l'essere. L'ermeneutica nominalista di Rorty si propone di evidenziare che sono i vocabolari a creare una certa verità del mondo e dell'Io. Secondo quest'ottica, dire che la verità è costruita e non scoperta, significa comprendere che la verità è una proprietà degli enunciati e non di una realtà extralinguistica. Dire che la verità «non è là fuori o nella profondità di noi stessi» significa che dove non ci sono enunciati non c'è verità, che gli enunciati sono componenti dei linguaggi umani e che i linguaggi sono creazioni umane. Con questa posizione, critica nei riguardi della metafisica e dell'impostazione analitica, Rorty si pone su un versante ermeneutico idoneo a far emergere l'inconsistenza del problema di riuscire a trovare un vocabolario affine al mondo. Richiamandosi a Nietzsche, Davidson e al secondo Wittgenstein, egli afferma che il linguaggio è un fenomeno storico, contingente e non un mezzo che assume gradualmente la forma del vero mondo o del vero Io.

4. Linguaggio e mondo in Rorty

Rorty osserva che la «teoria occasionale» di Davidson permette di abbandonare l'immagine del linguaggio come «terza entità» posta tra l'uomo e il mondo e come avente il compito di rappresentare fedelmente la realtà. Il linguaggio è piuttosto uno strumento per affrontare il mondo per un certo scopo. Egli trova nella filosofia di Davidson degli strumenti per superare le concezioni della metafora dei platonici, dei positivisti e dei romantici. Per il platonista e per il positivista (concezione «riduzionistica della metafora») le metafore sono inutili per il più importante scopo del linguaggio, che è quello di rappresentare il mondo. Per il romantico, invece (concezione

«estensionistica della metafora»), la metafora si lega alla facoltà di immaginare ed è qualcosa di misterioso, di mistico, poiché può rivelare la realtà che si cela nelle profondità del nostro Io. Nella storia della cultura dei romantici, il linguaggio è ciò che conduce «lo Spirito all'autocoscienza». Nella storia della cultura dei positivisti il linguaggio è qualcosa che «prende forma gradualmente ai confini del mondo fisico». Se per il positivista Galileo trovò le parole per adeguarsi al mondo, e per questo si può parlare di scoperta, per il davidsoniano Galileo si imbatté in uno strumento che dimostrò di assolvere certi scopi in modo migliore rispetto a quello precedente (Rorty, 1994: 29). Secondo quest'ottica, il vocabolario di Galileo non è più vero di quello di Aristotele. Parimenti, il vocabolario di Einstein non è più vero di quello di Newton. Un vocabolario non rappresenta il mondo meglio di altri, ma semplicemente meglio di altri costituisce uno strumento adatto per affrontare il mondo per questo o quello scopo. Così, quando si comprese cosa si poteva fare con il vocabolario galileiano, perse di interesse ciò che per i tomisti si poteva fare con il vocabolario aristotelico. Del resto, «il mondo non fornisce alcun criterio di scelta tra metafore alternative, che possiamo confrontare linguaggi e metafore solo tra di loro e non con qualcosa di esterno al linguaggio chiamato "fatto"» (Rorty, 1994: 30). La verità è una proprietà degli enunciati e gli enunciati esistono in virtù dei vocabolari creati dagli uomini.

Il linguaggio è il risultato storico di innumerevoli eventi contingenti e di una incessante produzione di metafore. «Il nostro linguaggio e la nostra cultura sono un caso, il risultato di migliaia di mutazioni genetiche che trovarono una nicchia (e di milioni di altre che non ne trovarono alcuna), allo stesso modo delle orchidee e degli antropoidi» (25). Il linguaggio dei metafisici che descrive verità eterne ed immutabili e quello rigoroso dei neopositivisti celano in se stessi dei caratteri dispotici e intolleranti, sono antidemocratici, e per

questo pericolosi. Il *filosofo ironico* assume invece un linguaggio fallibile, precario e fragile. In tal senso, l'*ironico* è colui che è pronto ad abbandonare una descrizione ed assumerne un'altra per assolvere meglio uno scopo di comune utilità, è colui che riconosce alle proprie convinzioni un valore contingente. L'ermeneutica nominalista di Rorty fa del linguaggio uno strumento come gli altri che nel tempo è stato affinato per certi scopi; essa non si propone di presentare un metodo migliore per giungere alla verità, non intende sostituirsi all'epistemologia o di «riempire un vuoto culturale lasciato dalla filosofia impostata in chiave epistemologica» (Rorty, 1986: 239). In senso costruttivo, l'ermeneutica rortiana si propone di favorire una cultura della conversazione in grado di stimolare l'uomo ad essere sensibile e solidale al dolore dei propri simili.

5. Vattimo e l'ontologia nihilista dell'ermeneutica

Dal punto di vista di Rorty l'uomo è l'inventore della verità. Prima di lui, nell'età moderna, questa idea era stata affermata da Nietzsche. Secondo la sua celebre posizione espressa in *Su verità e menzogna in senso extramurale* la verità non è altro che

un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e che hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono quindi considerate non più come monete ma come metallo (Nietzsche, 1980: 361).

Per Nietzsche ciò che chiamiamo realtà è sempre frutto di elaborazioni biologico-interpretative di una determinata specie. L'uomo è quella specie che in virtù delle sue pulsioni e delle sue facoltà cognitive ha attribuito al mondo e alla vita differenti significati (religiosi, morali, ideologici, scientifici, ecc.). Rorty si pone su questo piano e, come Nietzsche, intende l'uomo come un animale interpretante che ha affinato uno strumento come il linguaggio per diversi scopi.

In definitiva, Rorty dissolve la questione dell'essere deducendo che l'essere è solamente un costrutto linguistico-ermeneutico. A suo avviso è a questo risultato che l'ermeneutica di Gadamer approda. In linea con questa posizione, per Vattimo l'adagio gadameriano «l'essere che può venir compreso è linguaggio» può essere esplicitato in un duplice senso:

Il primo senso è quello che risulta immediatamente dalla riflessione sull'esperienza ermeneutica: ciò che è oggetto di comprensione – opera d'arte, documento del passato, discorso che l'altro ci rivolge – è sempre linguaggio. Ma, in secondo luogo, ogni incontro con il mondo, anche con le cose nella loro immediatezza, si rivela un incontro linguistico [...] Non c'è un darsi delle cose al di fuori del linguaggio, a cui la parola si aggiunga come mezzo di conservazione o comunicazione di un'esperienza in sé prelinguistica (Vattimo, 1983: XXV).

Assumendo questa prospettiva interpretativa, Vattimo parla di una «vocazione nihilista» dell'ermeneutica (Vattimo, 2002: 18): l'ermeneutica di Gadamer non avrebbe fatto altro che mostrare la pura e semplice dimensione linguistica dell'essere, per cui, l'essere è sempre e soltanto qualcosa che nasce dall'interpretazione e dal

linguaggio. Nel contesto della storia della filosofia, l'ermeneutica gadameriana fa emergere l'inconsistenza ontologica della nozione "essere" e rende vana ogni ulteriore ricerca ontologica. Di qui, secondo Vattimo, il *nihilismo* implicito nell'adagio gadameriano «l'essere che può essere compreso è linguaggio» che stabilisce l'identità tra essere e linguaggio. L'esito dell'ermeneutica gadameriana esprime anche l'esito della storia dell'ontologia occidentale: l'essere si rivela come linguaggio, come qualcosa di umano, troppo umano. Essere e verità, in linea con le posizioni nietzscheana e rortiana, appartengono al solo ambito degli enunciati.

6. Ricoeur e il radicamento del linguaggio in un «fondo di essere»

Al fine di riuscire a fronteggiare le posizioni che abbiamo analizzato, occorre allora mostrare che il linguaggio presuppone una dimensione ontologica dalla quale emerge e nella quale è radicato. In altri termini, occorre mostrare che esiste un pre-semantico, un antepredicativo, sul quale il linguaggio si radica e a partire dal quale può esprimere l'extralinguistico, ossia ciò che chiamiamo "essere". Questa prospettiva è una linea di pensiero che Ricoeur dibatte e svolge nei diversi momenti della sua riflessione: nel periodo della sua ermeneutica dei simboli – che si colloca nel contesto della sfida semiologica e del conflitto delle interpretazioni (anni Sessanta); nel contesto della sua concezione della metafora intesa sul piano ermeneutico (anni Settanta); negli ambiti dell'ermeneutica del testo (anni Ottanta-Novanta) e della traduzione (fine anni Novanta-inizi anni Duemila). In tutti questi momenti il filosofo francese ha sempre avuto di mira l'obiettivo di fare emergere la vocazione ontologica del linguaggio e, quindi, dell'ermeneutica. Ha sempre dibattuto ed argomentato a favore delle possibilità del linguaggio di portare a sé ciò che è altro da sé.

Come quella gadameriana, anche la prospettiva ricœuriana sul linguaggio si colloca nel contesto del circolo ermeneutico. Ma, al contrario di Gadamer, egli ha messo in luce che il linguaggio è preceduto da una dimensione ontologica a partire dalla quale è possibile esprimere la realtà extralinguistica. Come per Gadamer anche per Ricœur la circolarità tra essere e linguaggio permette di rompere con l'idea di linguaggio come mezzo di rappresentazione della realtà e, quindi, consente di superare i dualismi linguaggio-mondo e soggetto-oggetto. Il linguaggio è, a livello costitutivo, «un modo di essere nell'essere» ed è intenzionalmente aperto all'essere. Ma, a differenza di Gadamer, egli ha però mostrato il carattere derivato e secondario del linguaggio rispetto all'essere attraverso un rinvio all'originario (all'antepredicativo) che conduce alla dimensione ontica del «corpo proprio». A tale riguardo, Ricœur afferma che nell'esperienza fondamentale dell'«essere-al-mondo» è possibile ritrovare una condizione esistenziale di coappartenenza tra uomo e mondo di cui il corpo proprio ne è un'articolazione. Distinguendosi dal corpo inteso come semplice oggetto di rappresentazione, il corpo proprio costituisce il fondo «effettivo e potente» di noi stessi che consente un'esperienza pre-oggettivante di se stessi e del mondo.

Sul piano ontologico l'esperienza soggettiva del corpo proprio rompe il rapporto tra soggetto ed oggetto e tra motivo e causa. Riprendendo la prospettiva della fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty, Ricœur può così affermare che

Il problema del corpo proprio può essere tematizzato solo nell'ambito di un metodo che risale dai problemi dell'espressione linguistica ai problemi della costituzione del vissuto; problematica che, a sua volta, impone un movimento di "domandare alla rovescia" (*Rückfrage*), che porta verso le basi ontiche, cioè verso la maniera in cui il

corpo è al mondo nel modo del soggetto-oggetto. A sua volta, la presa in considerazione di questa condizione ontica rinvia ad una condizione ontologica preliminare, cioè alla struttura dell'essere al mondo di cui l'essere-corpo è soltanto un'articolazione (*La structure de l'être au monde, dont l'être-corps est une articulation*) (Ricoeur, 1986: 171).

Questo cammino a ritroso consente così di cogliere che il piano linguistico dell'espressione è radicato in un fondo ontico del corpo proprio che, a sua volta, è un'articolazione della struttura ontologica dell'essere-al-mondo dell'uomo. È a partire dalla condizione ontica del corpo proprio che, attraverso il lavoro di interpretazione delle sue differenti manifestazioni, è poi possibile risalire al piano semantico. L'interpretazione dei simboli del sacro e quella dei simboli presi in esame dalla psicoanalisi costituiscono allora per Ricoeur due differenti – ma non disgiunte – vie per giungere alla comprensione di ciò che si pone sul piano originario del *bios*. Quest'ultimo, proprio per il fatto di precedere ogni discorso, non può essere colto mediante la prospettiva e gli strumenti del pensiero rappresentativo ed oggettivante. L'interpretazione dei simboli, in effetti, consente di cogliere il radicamento stesso del linguaggio in ciò che non è linguaggio in quanto appartenente alla dimensione del *bios* che precede quella linguistica del *lògos*. L'essere-corpo rivela che nell'uomo c'è un fondo opaco, a lui oscuro, che rimane inaccessibile se si rimane nel contesto della cultura cartesiana di un soggetto padrone del senso e trasparente a se stesso.

Se la via della fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty ha permesso a Ricoeur di accedere ad una struttura ontica che precede i dualismi soggetto-oggetto e linguaggio-essere, se nell'analitica esistenziale di Heidegger egli ha colto che la struttura del corpo proprio è radicata sempre a livello pre-dualistico nella

dimensione dell'«essere-al-mondo» dell'uomo, la sua via fenomenologico-ermeneutica lo ha condotto alle manifestazioni di senso dell'essere-corpo. Parte integrante di questo percorso è l'attività ermeneutica intenta a smascherare le illusioni e gli idoli della falsa coscienza (ermeneutica critica). A questo lavoro di smascheramento, Ricœur congiunge quello ermeneutico della riappropriazione del senso attraverso l'interpretazione dei simboli, dei linguaggi e delle opere delle diverse manifestazioni culturali dell'uomo.

7. Ermeneutica ed essere alla luce del «sapere come attestazione»

In opere come *Sé come un altro* e in *Percorsi del riconoscimento*, attraverso un «sapere come attestazione», Ricœur mette in luce il radicamento del linguaggio nell'essere e la dimensione pre-semantica ed antepredicativa.

La nozione di *attestazione* accompagna tutto il percorso di *Sé come un altro* ed è negli ultimi studi di quest'opera che essa trova un suo ampio dispiegamento nella direzione del modo *elethico* (veritativo) più appropriato all'ermeneutica del sé. L'attestazione costituisce la certezza alla quale può giungere l'ermeneutica sia rispetto all'esaltazione del *Cogito* che rispetto alla sua umiliazione, anche se, riconosce Ricœur, l'attestazione esige più della seconda che della prima.

La nozione di attestazione non deve essere intesa come *epistème* considerata come sapere incontrovertibile ed autofondante,

L'attestazione, in effetti, si presenta innanzitutto come una sorta di credenza. Ma non si tratta di una credenza dossica, nel senso in cui la *dòxa*-l'opinione – possiede meno titoli di validità rispetto alla *epistème* – la scienza, o meglio il sapere. Laddove la credenza dossica si iscrive nella

grammatica dell'“io credo-che”, l'attestazione scaturisce da quella dell'“io credo-in”. Con ciò essa si avvicina alla testimonianza, come rammenta la stessa etimologia, nella misura in cui è proprio *nella* parola del testimone che si crede. Non si può far ricorso ad alcuna istanza epistemica più elevata della credenza, o se si preferisce, della *fiducia* (*créance*) che si annette alla triplice dialettica della riflessione e dell'analisi, dell'ipseità e della medesimezza, del se stesso e dell'altro da sé (Ricoeur, 2011: 98).

L'attestazione per Ricoeur non rivendica per sé nessun carattere di garanzia e di fondazione ultima ed è continuamente esposta al *sospetto*. Suoi caratteri precipui sono la fragilità e la vulnerabilità. Con il *sospetto* l'attestazione è condotta ad un confronto con il *Cogito* umiliano, essa è legata alla testimonianza e di fronte ad una falsa testimonianza si ricerca una testimonianza più credibile: contro il sospetto si cerca una testimonianza più affidabile. Secondo quest'ottica, l'attestazione è legata alla fiducia che è, afferma Ricoeur, una specie di *confidenza* («*Fiducia è anche fidanza*»), la quale costituisce uno dei principali fili conduttori dell'analisi ricoeuriana del sé. In ultima analisi, il sapere come attestazione «può definirsi “*come la sicurezza di essere se stessi agenti e sofferenti*”» (*Ib.*); esso porta all'espressione linguistica un sé che agisce e patisce e che ritrova in se stesso e fuori di sé una alterità costitutiva della propria identità. È su questa via che incontriamo la dimensione pre-semantica ed antepredicativa del linguaggio presupposta dal linguaggio stesso. L'attestazione come coscienza permette a Ricoeur di radicare il discorso nella vita più intima del sé poiché essa conduce verso ciò che precede il linguaggio: il corpo proprio, la carne, l'Altro, il fenomeno della coscienza visto secondo i diversi aspetti di passività che il linguaggio cerca di dire fino all'impossibilità di poter dire l'Altro come

fonte d'ingiunzione. In definitiva, l'attestazione della passività-alterità è attestazione di ciò che precede il linguaggio. L'attestazione, oltre ad essere attestazione della passività del sé, è altresì attestazione di un sé agente, il quale ha come fondamento ontologico «*un fondo di essere, ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano*» (421). Chiaro allora che il linguaggio trova il suo radicamento e il suo presupposto ontologico anche in questo fondo di essere potente ed effettivo. In questo senso l'attestazione può costituire una via di scampo al pericolo, sottolineato in precedenza, di un discorso filosofico sul sé chiuso entro la sfera semantica.

Sul piano dell'essere attivi, l'attestazione rivela un fondo ontologico inteso come *enérgeia*, *dýnamis*, *conatus*, *libido*. L'attestazione di un uomo *capace* (di dire, di agire, di raccontare, di rispondere ai propri atti) fa emergere una dimensione d'essere che precede ogni discorso, poiché «La capacità precede l'attestazione ed in questo senso è di livello ontologico; proprio essa viene postulata dall'attestazione come suo referente» (Ricoeur, 1995: 494). È in virtù di questo radicamento del linguaggio nell'essere che per Ricoeur è poi possibile avviare il percorso inverso che, attraverso un procedimento ermeneutico, consente di portare all'espressione le diverse forme dell'uomo capace e le dinamiche affettive, comunicative, narrative, morali, etiche e sociali ad esse collegate sul piano soggettivo e su quello intersoggettivo.

8. Alcune considerazioni conclusive

Alla luce del percorso fin qui svolto possiamo mettere in evidenza che quella di Gadamer è una ermeneutica che, di fatto, si presta alle assimilazioni nominalistiche di Rorty. In *Verità e metodo* egli ha sì mostrato il carattere storico dell'interpretazione e della comprensione, ma poi non ha affrontato il problema della relazione del linguaggio con la realtà extralinguistica. Anzi, egli assume il linguaggio come

quella dimensione fondamentale a partire dalla quale l'uomo ha un mondo. Di qui le conseguenze nominalistiche che Rorty e Vattimo traggono dall'ermeneutica gadameriana: l'essere è linguaggio. Per trovare le basi di un linguaggio effettivamente aperto alla realtà extralinguistica e capace di esprimerla dobbiamo allora riferirci a Ricoeur con la sua opera di individuazione della dimensione ontologica presupposta dal linguaggio e dall'attività interpretativa dell'uomo. Per Ricoeur il linguaggio è sì un mezzo di mediazione totale, per cui ogni nostra comprensione si realizza «nel e per mezzo» del linguaggio, ma il linguaggio non è un primo assoluto in quanto presuppone ed è preceduto dalla dimensione ontica del corpo proprio. Attraverso il rinvio all'originario egli ha colto nel corpo proprio una dimensione ontica antepredicativa; inoltre, sempre nel corpo proprio ha individuato la coappartenenza tra linguaggio ed essere come base del circolo ermeneutico di carattere ontologico. Nelle trattazioni degli anni Novanta, attraverso un sapere inteso come attestazione, egli ha fatto emergere le dimensioni ontiche – che precedono il piano del linguaggio – consistenti nelle diverse figure dell'essere passivo e dell'essere attivo dell'uomo. Secondo questa prospettiva ermeneutica, Ricoeur ha così potuto affermare il carattere di apertura del linguaggio nei confronti della realtà ontologica e la sua capacità di esprimere la realtà extralinguistica nel contesto del circolo ermeneutico-ontologico. In questo modo, egli ha potuto evitare le conseguenze nominalistiche che Rorty e Vattimo hanno colto nell'ermeneutica di Gadamer.

Bibliografia

Gadamer, H.-G. (1983). *Verità e metodo*. Trad. it. di G. Vattimo. Milano: Bompiani.

Nietzsche, F. (1980). *Su verità e menzogna in senso extramorale*. A cura di G. Colli e M. Montinari. In *Opere di Friedrich Nietzsche*. vol. III, t. II. Milano: Adelphi.

Ricoeur, P. (1986). *La semantica dell'azione*. A cura di, A. Pieretti. Milano: Jaca Book.

Ricoeur, P. (1995). Per una ontologia indiretta: l'essere, il vero, il giusto (e/o il buono). *Aquinas, III*, 483–499.

Ricoeur, P. (2011). *Sé come un altro*. Trad. it. di D. Iannotta. Milano: Jaca Book.

Rorty, R. (1986). *La filosofia e lo specchio della natura*. Trad. it. di G. Millone & R. Salizzoni. Milano: Bompiani.

Rorty, R. (1994). *La filosofia dopo la filosofia*. Trad. it. di G. Boringhieri. Roma-Bari: Laterza.

Rorty, R. (2000). L'essere che può venir compreso è linguaggio. *Iride*, 30, 313–322.

Vattimo, G. (1983). Introduzione all'edizione italiana di *Verità e metodo*. Milano: Bompiani.

Vattimo, G. (2002). *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Bari-Roma: Laterza.